Supplément à la « Vie Spirituelle »
Janvier 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le Cantique Spirituel interpolé[1]

5. — La fortune de l'homme fait

La troisième conclusion est que la fortune de *l'homme fait*, du Cantique B, n'a pas pour base l'épanouissement de la doctrine théologique énoncée par *l'enfant*, le Cantique A. La fortune de *l'homme fait* n'est pas due aux théologiens.

De qui donc, de quoi donc, est-elle le résultat? Comment peut-il se faire que de très bons esprits, encore à l'heure présente, la reconnaissent ou la subissent, sans oser la juger contestable et caduque?

Il n'y a pas trois mois, le Père Silverio a Santa Teresa publiait à Burgos les premiers volumes d'une nouvelle édition des œuvres de saint Jean de la Croix, les volumes 10e et 11e de la Biblioteca Mística Carmelitana. De ces volumes, dont il sera bientôt question *ex professo* dans *la Vie Spirituelle*, le premier contient les *Préliminaires*, le second le texte de *l'Ascension du Mont Carmel* et de *la Nuit obscure*. Le problème littéraire du *Cantique Spirituel* n'est pas abordé pour lui-même, il ne doit l'être qu'au 12e volume. Mais les pages 183-184, 195-196, 200-201 du 10e volume laissent assez voir quelle position adopte le Père Silverio.

(1) Voir *La Vie Spirituelle* juillet-août 1929, pp. [109-162], janvier 1927, pp. [69-109].

Pour lui, saint Jean de la Croix a composé les Cantiques A et B, parce que dans l'un et l'autre se trouvent des marques non équivoques du travail personnel du Saint, produisant des changements et des additions d'importance, « *puesto que de ambas redacciones quedan trazos inequivocos de haber puesto la mano en ellos el Santo y hecho mutaciones y adiciones considerables* » (p. 183).

La renommée du Cantique B, telle qu'elle apparaît aujourd'hui, est comme la résultante des poussées convergentes des deux moitiés d'un arc, qui seraient : — d'une part, les surcharges du Cantique A, trouvées au manuscrit de Sanlúcar de Barrameda ; — d'autre part, la note détaillée qui, au début du manuscrit de Jaén, met en valeur le Cantique B.

Le manuscrit de Sanlúcar, exécuté par un copiste habile, et même coquet, tant les initiales sont ornées, contiendrait, écrites cette fois de la main même de saint Jean de la Croix, soit en marge soit entre les lignes, trois espèces de surcharges. Sur la page même du titre, vers le bas, on lit cette phrase : « *Este libro es el borrador de q̄ ya se saco en limpio.* — Ce livre est le brouillon d'un ouvrage maintenant mis au net ». Un peu plus bas, sur la même page, se trouvent ces mots : « *fr. Juº de la* †, — frère Jean de la Croix ». Enfin, au cours du manuscrit, on rencontre, en plus de certaines corrections de mots ou de lettres mal écrits, plus d'une centaine d'annotations, faites d'un mot, de plusieurs, voire d'une période entière.

Le manuscrit de Jaén, qui dans un commentaire de nature très spéciale, nous le savons (cf. *La Vie Spirituelle*, janvier 1927, pp. [72-82]), insère, avec ou sans développement, une bonne part des annotations susdites du manuscrit de Sanlúcar, se trouve muni d'une note-préface, dont voici la substance : le 3 février 1670, le Père Salvador de la Cruz met par écrit comment ce manuscrit, tout entier de la main de saint Jean de la Croix, a été donné par le Saint à Mère Anne de Jésus, qui, dès l'année 1584, en a fait présent à sa novice Isabelle de l'Incarnation, carmé-

ite professe de Grenade, plus tard fondatrice de Baëza, et ›remière Prieure de Jaén. De Prieure à Prieure, toujours lans le plus grand secret, le précieux autographe est enu en la possession de Mère Claire de la Croix. C'est 'elle que le Père Salvador obtient ces renseignements. Il tait temps. Mère Claire mourait le 6 novembre 1671.

Ainsi, saint Jean de la Croix, dont l'écriture, à des legrés divers, consacre les Cantiques A et B, d'une part igne cet avertissement qu'il y a mieux que la copie de anlúcar (le Cantique A n'est qu'un *borrador* — brouil›n), d'autre part nous donne avec l'autographe de Jaén avec le Cantique B) une œuvre revue et refondue, plus iche et plus complète, où se trouvent exploitées les notes u Cantique A. Comment ne pas céder au plaisir de conlure : Saint Jean de la Croix lui-même voulait *la fortune e l'homme fait*; le travail de Jaén est le définitif, le Canque B domine.

Avant tout remarquons ceci : il n'y a pas de lien utile atre la suscription et le nom propre, mis au bas du prenier feuillet du manuscrit de Sanlúcar, si l'un et l'autre 'apparaissent pas certainement autographes; de même lien qui paraît joindre le système des annotations du antique A au système des additions et amplifications du antique B, n'est d'aucun secours en l'espèce, s'il n'est as reconnu que ces annotations sont elles-mêmes autoraphes. La vigueur supposée de l'avertissement et l'intét prôné de la refonte veulent qu'il soit d'abord entendu ue les surcharges du *borrador* (la suscription, le nom ropre et les annotations) nous viennent de saint Jean de Croix en personne.

Quelles preuves nous en a-t-on données dans les traux récents?

En 1928, le Père Silverio a Santa Teresa publiait à Burs une magnifique édition du manuscrit de Sanlúcar (1) phototypies, grandeur naturelle. Nous ne saurions

(1) Cantico Espiritual y Poesias de San Juán de la Cruz según el

trop remercier le Père Silverio de nous avoir placé e mains un tel instrument de travail, mais nous y cherche rions vainement une raison qui démontre l'authenticit des surcharges. Aux pages VIII, IX, X, XI, XIII de l'intro duction, nous trouvons une affirmation : — *ahora quere mos poner a su vista* (de los lectores asiduos de las obra de San Juan de la Cruz)... *un códice que, por tener acota ciones y apostillas suyas, siempre lo hemos mirado co cariño ternísimo y con deseos impacientes de sacarlo a l luz y en reproducción fotográfica la más perfecta posible..* (p. VIII) — *nos queda..., fotografiado el pensamiento hasta la grafía de la pluma del autor, argumento incon trastable de veracidad y exactitud...* (p. IX) — *el Sant examinó con cariño este ejemplar,... lo leyó, corrigió apostilló en la forma que verá el discreto lector...* (p. X) — *ha sido grande fortuna que el insigne Místico del Carme hiciese en ellas* (las poesias) *alguna corrección, porqu asíno nos cabe la menor duda que las leyó y las aprobó..* (p. XI) — *las correcciones y adiciones del Santo se advier ten en nota... Para la verificación de las notas del Sant nos hemos servido, a veces, cuando ofrecía alguna sospe cha, hasta del colór de la tinta empleada por él, un poc distinta de la del códice. En esta verificación hemos puest todo el cuidado que nos ha sido posible* (p. XIII). La pos tion du Père Silverio est nette, mais il ne nous présen rien qui puisse l'appuyer.

Quelques années plus tôt, en 1924, dans sa très pré cieuse édition du manuscrit de Jaén, M. Martínez Burgo s'était montré non moins affirmatif, et non moins sobr d'arguments. Dans son Prólogo nous lisons, — à l page XXXV : *en el citado manuscrito de Sanlúcar apun fray Juan de la Cruz sus enmiendas y adiciones ;* — à l page XLIII : *las notas autógrafas de San Juan de la Cru*

codice de Sanlúcar de Barrameda. Edición y notas del P. Silverio Sta. Teresa, C. D., edición fototipográfica, Burgos, 1928, Tipogra « El Monte Carmelo ».

en el borrador de Sanlúcar de Barrameda; — à la page XLV : ... *la afirmación* (il s'agit de la suscription) *hecha por San Juan de la Cruz de haberse puesto en limpio el borrador de Sanlúcar*.

Sans doute le Père Silverio et M. Martínez Burgos s'en sont remis au sentiment exprimé en 1912 par le Père Gerardo, et ont fait siens les arguments de l'*Edición Crítica*. Car le Père Gerardo donnait deux arguments. Il en présentait un, de soi. Il en rappelait un autre, approximativement vieux de cent cinquante ans.

Au deuxième volume de son édition, à la note 2e de la page 488, il nous disait textuellement : « *No cabe la menor duda de que tanto la nota como las enmiendas y adiciones son autógrafas del Santo. La simple comparación de ellas con otros originales del Místico Doctor bastará para convencer á los lectores.* (*Veáse el grabado de los Avisos, pag. 152, y los que reproducimos en la estrofa 37 de este Cántico.*) *Por esto juzgamos innecesario transcribir aquí el dictamen del tantas veces citado crítico Fray Andrés de la Encarnación y el de otros excelentes caligrafos de Madrid que él consultó, los cuales también aseguraron que la letra era original de San Juan de la Cruz.* — Il n'y a pas le moindre doute : aussi bien la note (lire : la suscription et le nom propre) que les corrections et les additions (lire : les annotations), toutes sont de l'écriture du Saint. Il suffit de les comparer avec d'autres pièces autographes du Saint, et le lecteur est convaincu. (Voir plutôt le fac-similé des Avis, donné page 152, et le fac-similé des annotations de la strophe 37e (pages 602-605). Aussi point n'est besoin, à notre sens, de transcrire ici ce qu'en dit le critique tant de fois nommé, le Père André de l'Incarnation, d'accord avec d'autres calligraphes émérites de Madrid par lui consultés, qui lui ont certifié que l'écriture était celle de saint Jean de la Croix ».

Il nous sera permis, à nous, de compléter la note du Père Gerardo. Le verdict du Père Andrés et de ses compagnons, donné vers 1760, mérite d'être publié. C'est lui

qui a lancé l'opinion si fort répandue de l'origine sanjuaniste des surcharges du texte de Sanlúcar. C'est lui qui, de ce chef, mérite d'être étudié plus scrupuleusement que tout autre. Et par bonheur nous le retrouvons en entier dans le manuscrit 13.480 de la Biblioteca Nacional de Madrid (lettre C, n° 69). Le voici : « *la segunda letra de la nota y adiciones la tengo sin disputa por de N. Glorioso Doctor y del mismo sentir son muchos inteligentes a quien la he mostrado poniéndoles delante un papel certissim*te *de su mano que conservan* n̄ras *Madres de S*ta *Ana* — l'écriture différente, qu'on voit dans la note (lire : la suscription avec le nom propre) et les annotations, est, à mon avis, sans conteste celle de Notre Glorieux Père. Mon opinion est partagée par bien des personnes avisées, à qui j'ai montré les surcharges et sous les yeux de qui j'ai en même temps placé un texte parfaitement autographe que conservent nos Mères de Sainte-Anne ».

« Ce texte parfaitement autographe que conservent nos Mères de Sainte-Anne » est venu jusqu'à nous. C'est la lettre intitulée : « *A una Carmelita Descalza que padecia escrúpulos* ». Elle a été publiée en phototypie aux pages 74-77 de l'opuscule du Père Gerardo, « *Autógrafos del Místico Doctor San Juan de la Cruz* ». Conjointement avec un exemplaire de l'édition phototypographique du manuscrit de Sanlúcar, cette lettre a été remise à un expert en écritures, de l'Ordre de Saint-Benoît, ignorant complètement la discussion en cours.

La question fut posée en ces termes : Est-ce le même personnage qui a écrit la *carta* conservée à Madrid et les surcharges du *borrador* (manuscrit de Sanlúcar de Barrameda)?

Mon très aimable correspondant, si désintéressé et si modeste, qu'il m'oblige à voiler son nom, mit par écrit une longue réponse.

Le lecteur en appréciera le mérite et la discrétion.

Comparaison graphologique des surcharges du manuscrit dit « borrador » et de la carta de Madrid

Une étude très poussée des lettres à examiner révèle deux écritures assez proches l'une de l'autre, mais deux écritures castillanes de type assez commun aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles.

Ces écritures, pourtant, ont entre elles certaines différences que l'on peut classer en deux groupes : les différences d'ordre général, les différences portant sur le dessin des lettres.

A. *Différences d'ordre général :*

1. *L'écriture de la carta est notablement plus penchée que celle des surcharges, encore qu'on trouve en ces surcharges quelques mots bien penchés.*

2. *La carta a une écriture assez mouvementée, de grands traits de plume, de grandes boucles soit au-dessus soit au-dessous de la ligne, tandis que l'écriture des surcharges est toujours très sobre.*

3. *Les surcharges démontrent une écriture notablement plus appuyée et plus épaisse que celle de la carta.*

4. *L'écriture de la carta est en même temps beaucoup plus liée que celle des surcharges.*

5. *Dans la carta abondent des traits longs, fins, très vifs : par exemple, à la base de la hampe des* p *et des* q. *Les accents et même certains points ont la même allure. Les surcharges n'ont pour ainsi dire aucun de ces traits longs, fins et vifs, leurs accents et leurs points sont au contraire courts et épais.*

6. *La carta a des mots gladiolés ; les surcharges au contraire ont des mots grossissants.*

Sans doute on peut faire remarquer qu'une carta pourrait s'écrire d'une main plus libre, plus rapide et plus légère qu'une note bien appliquée (comme est la suscription), que des annotations gênées entre deux lignes de texte (comme la majorité de celles du borrador).

Mais à la page 82 des « Autógrafos de San Juan de la Cruz » se trouve un bon exemple d'écriture appliquée authen-

tique du Saint, c'est la « licencia para la profesión de la Hermana Isabel de Santa Febronia ». Cette écriture appliquée se révèle beaucoup plus légère, gracieuse, élégante, et aussi plus penchée que celle de la suscription.

Pour ce qui concerne les annotations du borrador, on ne s'explique pas bien comment la nécessité, pour saint Jean de la Croix, d'écrire dans un espace restreint et de serrer ses mots, l'ait de fait entraîné à épaissir et appuyer son écriture. Il semble plus naturel que le Saint ait tendu à rendre plus fine et plus légère une écriture déjà habituellement légère. Précisément les cartas VI et VII des « Autógrafos » *offrent aux pages 68 et 72 des surcharges interlinéaires, — là :* y verdadera *; ici :* en el Señor, *— écrites dans les mêmes conditions que les annotations du borrador. Or elles ne semblent pas plus appuyées que les autres mots de ces lettres. Et le contraire est évident si l'on a sous les yeux les fac-similés soignés de ces cartas, donnés, pour la VI^e^ par le Père Bruno dans son excellent ouvrage* « Saint Jean de la Croix » (1), *pour la VII^e^ par M. Baruzi dans le fascicule IX^e^ de la Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques.*

Dans ces conditions, vouloir expliquer ces différences des écritures de la carta et des surcharges par le fait que l'écriture d'une carta est plus spontanée que celle de notes mises à un texte, paraît une hypothèse assez risquée. L'hypothèse qui explique les différences des écritures par une différence de mains aurait plus de chance d'être vraie. Le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'est pas moins défendable.

B. *Différences portant sur le dessin des lettres :*

Remarque préliminaire : l'originalité ou, si l'on veut, la personnalité de l'écriture, n'est pas principalement dans le dessin des lettres, dessin que bien des personnes s'approprient aisément par dévotion ou par calcul. Elle tient à ce qui relève prochainement du tempérament du scripteur, à

(1) Paris, Plon, 1929, 8°, XXXIV-482 pp.

ce qui le trahit par exemple nerveux ou paresseux, pesant ou artistique, énergique ou mobile. Les détails qui vont suivre n'ont donc pas la même importance que les points déjà signalés. D'autant que les fac-similés de l'édition phototypique ne peuvent, pour le dessin des lettres des surcharges, complètement remplacer le texte original du manuscrit de Sanlúcar. Ainsi l'étude des i *et celle des* r *ne donnera aucun résultat.*

Voici les quelques points qu'on peut regarder comme certains :

1. *Tous les* d *de la carta sont faits d'un seul trait de plume; souvent ceux des surcharges résultent de deux traits de plume distincts.*

2. *Les* l *des surcharges sont moins bouclés que ceux de la carta.*

3. *Les* o *des mêmes surcharges sont plus souvent ouverts que ceux de la carta.*

4. *Les lettres* p *et* q, *dans les surcharges, sont parfois dépourvues de trait à la base de la hampe, et quand ce trait s'y trouve, il est toujours plus court, plus petit que dans la carta.*

5. *Les* s, *dans les surcharges, sont plus sobres et plus ramassés que les* s *de la carta.*

6. *Tous les* v *minuscules de la carta ont la forme d'*u *; dans les surcharges, à peu près tous paraissent bien* v.

7. *Les* y *de la carta sont faits d'un seul trait de plume; dans les surcharges, presque tous sont faits de deux traits.*

Ici s'arrête le prononcé du très aimable correspondant. Après un tel exposé des motifs, il est bien difficile de penser avec le Père Gerardo que la simple confrontation des surcharges et d'un autographe de saint Jean de la Croix suffit à convaincre les lecteurs de la parfaite identité de plume, il paraît bien osé de dire avec le Père Andrés que la carta de Madrid est sans conteste possible — *sin disputa* — l'ouvrage de l'auteur des surcharges. Une très prudente réserve s'impose.

Elle s'impose d'autant plus que nous pourrions trouver

tout à l'heure bien fragiles les liens qui semblaient réunir, — d'une part, la suscription du *borrador* et le nom propre qui l'accompagne, — d'autre part, le système des annotations de Sanlúcar et le système des additions et amplifications de Jaén.

Il ne s'agit pas encore d'expliquer la présence du nom propre sur le premier feuillet du manuscrit de Sanlúcar. Cela viendra.

Nous remarquons en premier lieu que ce nom propre n'est pas venu ajouter une valeur quelconque aux paroles de la suscription : « Ce livre est le brouillon de l'ouvrage maintenant mis au net ». Un œil très exercé, auquel je rends ici hommage, m'a fait apercevoir combien la première ligne de la dite suscription est par le haut proche du cul-de-lampe qui clôt le titre du manuscrit, et par le bas proche du sommet des lettres qui composent le nom propre. Pareille proximité exagérée devient plus surprenante si l'on note comment le manuscrit, avant d'être rogné et doré au temps de sa reliure, c'est-à-dire vers 1674 (au sentiment du Père Silverio, op. cit., p. XIII), offrait une large place inoccupée au-dessous du nom propre. Selon toute apparence, ce n'est pas le nom propre qui a été placé au-dessous de la suscription; c'est bien plutôt la suscription qui a été intercalée entre le cul-de-lampe et le nom propre. Le nom propre est antérieur à la suscription, il se trouve même écrit d'une autre encre que la suscription; dès lors il ne donne à la suscription aucune valeur pour annoncer une seconde rédaction du Cantique par le Saint.

Nous remarquons en second lieu, toujours sous la conduite de notre expert, comment ce même nom propre « fr. Juº de la † — frère Jean de la Croix » se distingue des douze signatures du Saint reproduites en fac-similés dans les *Autógrafos* et dans le *Carmel* (en mai 1927) : *il est d'une écriture posée, moulée, moins penchée, plus appuyée qu'elles toutes. Chez lui encore la boucle inférieure du* d, *et la boucle de l'*a *forment un ovale assez régulier, tandis que dans toutes les vraies signatures du Saint ces*

boucles sont écrasées et anguleuses. Remarque plus importante encore : *de la première à la dernière lettre, toutes le vraies signatures vont en s'amoindrissant; au contraire, dans le nom propre en cause, le* J *a plus d'ampleur que l'*f, *les autres lettres sont comme égales*.

Sans doute on peut penser que chaque lettre du nom propre a été volontairement modelée sur chaque lettre d'une vraie signature, de la signature de la « licencia » déjà citée (*Autógrafos*, p. 82), et nous verrons plus tard ce qu'on en peut conclure. Actuellement nous marquons que ce nom propre n'est pas, au jugement de l'expert, une signature du Saint, et que, même s'il était une signature, cette signature n'appuierait pas l'avertissement qui paraît en la suscription, parce qu'elle l'a précédé sur le feuillet du manuscrit.

Et que faut-il penser du second lien, qui unirait cette fois le système des annotations de Sanlúcar au système des additions et amplifications de Jaén? Sera-t-il plus solide? Nous laissera-t-il admettre que la rédaction de Jaén peut à quelque degré être considérée comme l'ouvrage du Saint en personne?

Est-il bien vrai que les annotations du *borrador*, en dehors de la suscription et du nom propre assez connus, ne sont que rectifications de bévues de copistes (*enmiendas*) ou notes prises au passage en vue d'un développement possible (*adiciones*)? La collation du manuscrit de Sanlúcar (1) avec les autres témoins survivants du Cantique Spirituel, soit manuscrits soit imprimés, en révélant la source de très nombreuses annotations, ne permet plus de le penser.

(*A suivre.*)

fr. Ph. Chevallier,
moine de Solesmes.

(1) Cette collation a fait partie des travaux préparatoires à l'établissement d'une édition critique du Cantique Spirituel, déjà prête à sortir de presse.

Maîtres anciens et problèmes modernes en spiritualité

Dans la réponse qu'il vient de faire (1) à notre article de l'an dernier sur *Saint Augustin et la spiritualité contemporaine* (2), le R. P. Cavallera maintient son point de vue sur l'impossibilité d'apporter le témoignage des anciens maîtres concernant les questions controversées de nos jours. Il justifie son attitude par un exposé de principes. Cet exposé doit être examiné de près, car il a une portée générale, et, en dépit de ses apparences scientifiques, il nous paraît reposer sur une confusion, grave à notre avis. Malgré la répugnance que nous éprouvons à prolonger une controverse en ces matières, nous tenons à dissiper une équivoque préjudiciable à la vérité. Ce sont les imprescriptibles droits de celle-ci que nous croyons défendre, sans préoccupation d'amour-propre, bien que notre ouvrage sur saint Augustin ait été l'occasion de ce débat et que notre sujet nous oblige à en redire un mot à la fin de cet article.

*
* *

Au début de son exposé, le R. P. Cavallera ramène les assertions patristiques à trois catégories : 1. celles dans lesquelles les Pères « parlent en docteurs de la foi » et jouissent « de l'autorité spéciale qui s'attache à ce titre » ; 2. celles où ils « parlent comme docteurs privés », accom-

(1) *La contemplation augustinienne*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, oct. 1929, p. 421-426.

(2) *Vie Spirituelle*, janv. 1929, Supplément, p. [214]-[227].

plissant à leur manière « un travail équivalent à celui des théologiens de tous les temps, sous leur responsabilité personnelle » ; 3. celles enfin qui sont « émises au courant de la plume sur toutes sortes de sujets, jetées en passant, spontanément, sans grande réflexion, comme il nous arrive perpétuellement d'en émettre sur des questions sur lesquelles nous n'avons rien à dire de personnel, auxquelles nous n'avons jamais accordé le bénéfice d'une considération attentive et où, par suite, nous nous inspirons surtout de ce qui est dit communément à ce sujet et superficiellement » (1).

Cette distinction mise à la base du système suggère de nombreuses réflexions. Elle semble à première vue fort avantageuse et fondée sur la nature seule de l'objet traité. En réalité, elle autorise tous arbitraires. Elle permet d'écarter, sous couleur de science, les textes gênants en les présentant comme des *obiter dicta*, car la troisième catégorie dont on nous parle ressemble comme une sœur, dans la description, à celle que l'on imagina au siècle dernier pour restreindre l'inspiration des Écritures. Nous doutons que la méthode ait plus de succès en patrologie qu'en exégèse. Le point délicat sera de déterminer ce qui est dit par les Docteurs au premier titre ou au second ou au troisième. Sur quel critère se basera-t-on pour faire un tel départ? Qu'appellera-t-on, en particulier, choses dites *en passant*? Saint Augustin a dans tous ses traités des « excursus » nombreux et étendus : va-t-on les mettre de côté? Dans ses sermons, ses « tractatus », ses « enarrationes », il aborde incidemment toutes sortes de questions connexes au sujet principal, mais sur lesquelles il donne son avis, à l'occasion, avec son habituelle clairvoyance. Déniera-t-on leur valeur à de telles assertions? On saccagerait ainsi une bonne part de l'héritage spirituel de l'évêque d'Hippone. Du reste, quand on a affaire à des génies aussi lumineux, dont l'acuité de regard s'affirme jusque

(1) *Rev. d'asc. et myst., loc. cit.*, p. 424-425.

dans les moindres déclarations, témoin la plénitude et la profondeur des plus brèves incises (tous ceux qui ont fréquenté saint Augustin ont pu admirer la densité de sa phrase, jusque dans ses hors-d'œuvre), est-il bien possible de parler d'assertions « avancées sans grande réflexion »? Sa prolixité ne vient pas tant d'un abandon de la pensée que de la richesse exubérante de celle-ci. D'ailleurs, le rapprochement de ces idées émises incidemment peut, en certains cas, donner de véritables certitudes sur la doctrine d'un Père touchant un point particulier. De quel droit empêcherait-on d'en faire usage? Ajoutons que les théologiens recourent fréquemment à ce procédé quand il s'agit de questions sur lesquelles l'antiquité chrétienne ne s'est pas expressément prononcée. Il importe sans doute d'être prudent et sévère dans ce genre de démonstration, mais on ne voit pas la nécessité d'y renoncer de façon absolue, à moins de supposer des auteurs qui ont constamment parlé à la légère sur toutes sortes de sujets (1). Ces remarques montrent combien peu sûre est la voie où l'on veut nous engager.

Le R. P. Cavallera achève sa classification par cette petite phrase, qui, d'après sa teneur même, n'est pas jetée « en passant » et « sans grande réflexion » : « C'est ici qu'est le point vif du débat ». Ces mots suivent le développement consacré aux *obiter dicta*. Ils laissent entendre que la doctrine mystique augustinienne, qui a provoqué ces discussions, est surtout basée sur de simples allusions incidentes, imprécises et lointaines, et non point sur des assertions mûries et définitives. Cette insinuation est tendancieuse et de tout point contraire à la réalité. Saint Augustin a consacré des traités entiers ou des livres entiers à l'exposé de sa doctrine spirituelle et même mystique, notamment le *De moribus*, les *Confessions*, le *De*

(1) Le P. Cavallera dit qu' « il nous arrive *perpétuellement* » d'émettre de ces assertions jetées ainsi « en passant », mais le mot n'est-il pas exagéré, au moins quand il s'agit d'écrits?

Trinitate; cette doctrine commande sa théologie et jusqu'à sa philosophie, ainsi que le reconnaissent les derniers auteurs qui l'ont étudiée. Du reste, le trait le plus saillant de l'école augustinienne, jusqu'au moyen-âge, est son mysticisme, et il paraît difficile de croire qu'elle a demandé son inspiration à de simples *obiter dicta* de l'évêque d'Hippone. Nous-même, pour notre étude, nous avons beaucoup moins puisé dans l'œuvre oratoire (1) que dans les traités.

Complétant sa pensée, le R. P. Cavallera déclare alors que la loi du progrès doctrinal interdit d'utiliser les anciens auteurs dans la solution des problèmes modernes. La raison en est, dit-il, que les problèmes discutés aujourd'hui « dépendent des théories métaphysiques, psychologiques, systématiques en un mot, auxquelles s'attachent ceux qui les discutent. » Ils dépendent aussi de l'expérience des saints, « expérience qui n'est pas la même au cours des siècles et qui, à certaines périodes, au temps d'une sainte Thérèse, par exemple, peut présenter une richesse de documentation beaucoup plus considérable et fournir ainsi des matériaux nouveaux et décisifs à une discussion doctrinale. »

Personne ne songe certes à diminuer la valeur de l'expérience de sainte Thérèse, ni l'importance de ses écrits. Mais personne ne songe davantage à affirmer qu'elle rende superflue l'expérience des anciens, de saint Bonaventure, de saint Bernard, des Victorins, de saint Grégoire, de saint Augustin, le maître incontesté de tous ces maîtres et de sainte Thérèse elle-même. Le P. Cavallera d'ailleurs ne dit pas cela, bien entendu, — ni personne, — mais il ne veut pas qu'on invoque les anciens pour la solution de « problèmes techniques, se posant dans des conditions très précises, dépendant de conceptions scolastiques qui n'étaient jamais venues à leur pensée ». Les faire intervenir dans ces cas-là, « c'est faire œuvre véritablement vaine ».

(1) C'est à dessein que nous avons usé de réserve sur ce point, prévoyant l'objection. Voir *Cont. august.*, p. 18.

Il y a des problèmes techniques nouveaux, tout le monde le concédera sans peine, dans lesquels il peut être absolument vain de faire intervenir les anciens, au moins de façon directe. Mais que tous les problèmes nouveaux en soient là, et que les anciens maîtres ne puissent en aucune façon, même de façon indirecte, nous aider parfois à les résoudre, voilà ce que nous ne pouvons admettre et tel est le point précis sur lequel nous nous séparons du R. P. Cavallera. Il plaide le *tout ou rien*, disions-nous dans notre dernier article, et cette position nous paraît intenable.

On doit distinguer, au moins en théorie, deux catégories de problèmes nouveaux. Les uns peuvent bien être appelés techniques, tandis que les autres sont vraiment vitaux.

Les premiers sont *techniques* en ce sens qu'ils portent exclusivement ou principalement sur des données philosophiques ou expérimentales bien précises et inconnues des anciens, sans rapport immédiat avec la pratique de la vie intérieure. On peut se demander s'il en existe beaucoup en ces questions spirituelles, où toute l'âme est engagée. Il est cependant possible d'en trouver : par exemple, l'influence de la nuit passive de l'esprit dont parle saint Jean de la Croix sur l'intellect (agent ou possible) de la philosophie scolastique ; le rapport qui existe entre la connaissance infuse et la connaissance angélique ; la comparaison entre l'extase mystique de sainte Thérèse et l'extase philosophique de Plotin par exemple. Ces problèmes et quelques autres analogues, qui peuvent longtemps encore exercer la sagacité des curieux et sont, de toute évidence, accessoires en spiritualité, ne paraissent pas avoir pu être envisagés, même de façon indirecte, par les anciens. Nous sommes moins sûr qu'on en puisse dire autant de certains autres, qui paraissent tout nouveaux, eux aussi, à cause des précisions reçues des maîtres modernes ; par exemple, les relations à établir entre la quiétude de sainte Thérèse et la nuit passive des sens de saint Jean

de la Croix. De telles questions, si techniques en apparence, nous semblent difficilement séparables des données essentielles qui caractérisent l'autre catégorie de problèmes.

Nous appelons *vitales* les questions qui touchent immédiatement à ce qui est l'âme de la vie intérieure, c'est-à-dire l'exercice ou la pratique actuelle de la charité surnaturelle. Ici encore les problèmes peuvent être nouveaux, nous ne parlons que de ceux-là dans cette étude; ils n'en ont pas moins une portée universelle, à cause du fond permanent avec lequel ils ont une étroite connexion. Ainsi les degrés de la vie spirituelle chrétienne ont beau avoir été présentés de façon très différente selon les époques, ou dans une même époque par des auteurs poursuivant un but particulier, toutes ces classifications, si elles viennent de maîtres authentiquement chrétiens et catholiques, marqueront les progrès de la charité surnaturelle, depuis ses débuts, dans la lutte contre le péché, jusqu'à son couronnement dans l'union la plus intime avec Dieu. Les grâces mystiques elles-mêmes sont ordonnées à cette perfection de la charité, et les problèmes qui se posent, à l'occasion des expériences nouvelles dont nous trouvons l'écho dans les ouvrages de maîtres modernes dépendent, non pas seulement ni surtout « de théories métaphysiques, psychologiques, systématiques en un mot », mais bien plutôt de la doctrine traditionnelle concernant l'activité intérieure des vertus, particulièrement de la charité. C'est là le fond de la vie chrétienne, et toutes les questions qui s'y rattachent peuvent être dites vitales, soit qu'elles constituent un élément essentiel de cette vie, soit qu'elles concernent des conditions de son activité ou de ses progrès. La plupart des points à ranger dans cette catégorie, et ils sont nombreux, ont été traités par les auteurs modernes avec des précisions inconnues des anciens. Peut-on en conclure que les anciens, les Pères, n'ont rien à nous apprendre à leur sujet? Nous ne pouvons l'admettre.

Il est évident qu'on ne peut demander aux Pères la

solution directe de problèmes qui n'étaient pas posés de leur temps. Mais qu'est-ce qui nous empêche de tirer d'une connaissance plus approfondie de leur doctrine sur les éléments essentiels de la vie spirituelle auxquels ces problèmes sont liés, quelque lumière propre à les éclairer, même en partie? Cet examen des principes peut conduire à une solution, *par voie indirecte*. L'application d'un tel procédé peut être délicate, mais de ce point de fait il sera parlé plus loin ; il n'est ici question que de la légitimité de la méthode. Pour la nier il faut supposer que les éléments nouveaux apportés par des expériences récentes ou des théories philosophiques ont modifié profondément ou même transformé le courant traditionnel de la vie intérieure. On a quelque peu abusé à notre époque de l'évolution, et précisément on s'est appuyé pour cela sur le sentiment religieux. Ne donnerait-on pas prise à des excès de ce genre, en isolant à ce point la spiritualité contemporaine de celle des anciens docteurs? Nous le craignons. Aussi maintenons-nous dans son intégrité le dilemme que nous opposions à notre contradicteur dans notre dernier article.

Si les anciens maîtres ne peuvent nous fournir, même par voie indirecte, aucun élément de solution dans les problèmes discutés de nos jours, on aboutit à l'une ou l'autre de ces deux conclusions également inacceptables : ou ces questions ne touchent pas le fond de la vie chrétienne, et elles sont alors un simple jeu de l'esprit, honnête occupation propre à satisfaire la curiosité, mais sans portée pratique réelle, ce qui est manifestement inadmissible de l'ensemble et même de la plupart d'entre elles; ou elles touchent le fond de la vie intérieure, par le lien plus ou moins étroit qu'elles ont avec l'exercice actuel de la charité, et dans ce cas l'on suppose qu'il a pu se produire en cette matière une modification profonde, sinon essentielle, et cela n'est pas sans danger. Concluons : les anciens maîtres, les Pères, ont pu en spiritualité donner un enseignement utile encore pour la solution de problèmes discutés de nos jours.

Nous parlons ici, qu'on le remarque bien, de la seule possibilité sans rien préjuger du fait. Nous n'affirmons en aucune manière que les Pères ont en effet éclairé ces points obscurs. Un fait de ce genre s'établit par une autre voie, celle des documents. Tout au plus peut-on à l'avance l'estimer probable de la part de tel auteur en particulier, si l'on sait par ailleurs qu'il a laissé sur la spiritualité des études pénétrantes, fondées sur une psychologie attentive et une large considération des vérités de foi relatives à la vie chrétienne. Tel est le cas de saint Augustin, et nous pouvions nous mettre à son école, non pour lui demander des solutions toutes faites, mais pour nous inspirer de ses principes, assuré que les problèmes sur lesquels il n'aurait projeté, même indirectement et de loin, aucune clarté seraient des problèmes secondaires, Il importe sans doute de faire abstraction des problèmes récents et d'étudier les anciens à la manière des anciens, en entrant dans leurs préoccupations et leur point de vue précis, de garder leurs formules et jusqu'à leur imprécision parfois. Mais ceci n'empêchera pas, l'enquête achevée, d'appliquer à des cas différents de ceux qu'ils ont envisagés les points acquis par cet examen. Ces seules applications n'autoriseront pas à considérer comme suspectes les recherches préalables.

*
* *

Telle est la méthode que nous avons adoptée dans notre étude sur la *Contemplation augustinienne*. Exclusivement appuyé sur des textes de saint Augustin, l'ouvrage expose sa doctrine sur un seul point, fondamental, il est vrai, mais unique, la sagesse surnaturelle et même infuse, ou son acte spécifique ici-bas, la contemplation. Les données acquises dans l'étude analytique sont appliquées à des questions diverses dans la conclusion.

Le R. P. Cavallera a mis en doute la valeur de cette étude, pour la raison *a priori* dont nous venons de discuter les bases, et pour des raisons de fait, six particulières,

destinées à prouver que l'ouvrage manque d'objectivité. Ces raisons de fait nous ont, dès l'abord, paru peu fondées, tendancieuses et trop inspirées par les théories préconçues de l'auteur. Nous avons même parlé à leur sujet d' « assertions erronées ». Le R. P. s'est ému de la formule et il multiplie les citations pour prouver qu'il a été un écho « fidèle » de nos affirmations. Il devra bien reconnaître cependant que la vérité se présente sous plusieurs formes et pareillement l'erreur. On peut se tromper et déformer la pensée de quelqu'un même en le citant à la lettre, si par exemple on donne aux citations une portée que les textes n'ont pas, ou si l'on ne se place pas au point de vue exact de l'auteur, et c'est contre cela surtout que nous avons protesté.

Le P. Cavallera nous dit dans sa dernière note qu'il ne se prononce pas sur le fond de la doctrine exposée : il ne l'approuve pas évidemment, mais il ne la contredit pas. Fort bien, mais dans son compte-rendu il condamnait à revision « l'ensemble » de l'ouvrage et il n'y trouvait guère que « certains points de détail » dans lesquels l' « exposé est profitable ». Un livre dont on ne retient que des détails est de nulle valeur : les compliments dont on accompagne cette sentence ne peuvent tromper personne. Nous pouvions n'y pas insister ; nous avions, par contre, le droit d'exiger que les raisons fussent proportionnées à l'importance du sujet, donc de nature à vicier la thèse en son fond. Et sur ce point le R. P. ne semble pas avoir encore compris nos exigences. L'un de ses griefs concerne la théorie de la connaissance naturelle dans saint Augustin et ses rapports avec celle de saint Thomas, un point tout à fait accessoire dans notre exposé, et dont nous disons un mot seulement en passant (1). Nous nous étonnions de l'importance qu'y attache le censeur en le relevant ici (2).

(1) L'auteur aurait peut-être pu appliquer ici sa théorie des *obiter dicta*, à condition toutefois que « dit en passant » ne soit pas synonyme de « dit sans grande réflexion ».

(2) Il néglige d'ailleurs la formule principale, pour retenir celles qui expriment des réserves.

Il nous répond qu'il n'y attache pas plus d'importance qu'aux autres points notés par lui. Cette réponse surprend. Chacun voit que nous n'établissons aucune hiérarchie entre les objections du R. P., que nous voudrions toutes importantes ; nous comparons cette objection à notre thèse, et elle nous paraît minime par son objet et même tendancieuse, car elle tend à faire descendre sur le terrain philosophique une doctrine que nous avons tenu à garder constamment sur le terrain purement spirituel.

On nous a reproché des lacunes, comme de n'avoir pas assez montré « l'évolution de la pensée augustinienne (1) », et de n'avoir pas étudié plus à fond « l'influence néoplatonicienne ». Notre thèse est donc repoussée ici au nom de l'histoire. Or voici qu'un historien de la philosophie, non pas un pur philologue ni un paléographe, mais un historien des idées, dont la compétence est indiscutée, M. Gilson, de la Sorbonne, vient de consacrer à saint Augustin une belle étude, et il se prononce nettement contre les deux exigences formulées par le R. P. Cavallera. D'une part, M. Gilson rétracte expressément une critique adressée par lui jadis au P. Boyer sur le premier point : « Nous tenons à rétracter expressément ce reproche comme mal fondé. Il y a une évolution psychologique de saint Augustin, il y a eu bien des variations de détail dont nous avons signalé bon nombre, mais nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles (2). » M. Gilson fait dans la philosophie même d'Augustin une juste part à la mystique ; il ajoute d'ailleurs : « Saint Augustin a fixé ses idées maîtresses dès sa conversion, même, croyons-nous, en ce qui concerne la grâce, et il a toujours vécu sur ce capital une fois constitué. » L'étude de l'influence platonicienne se ramène à l'étude des sources de l'augustinisme, et l'auteur à ce sujet se contente d'écrire dans la

(1) Nous avons signalé certaines évolutions de détail, et il est d'ailleurs inexact de parler du « pêle-mêle » de nos citations.

(2) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 293, n. 1.

préface de son livre : « Question nécessaire certes, et qu'il faudra bien qu'on reprenne d'ensemble, mais seulement lorsqu'on saura de quoi il faut chercher la source (1). » On sait avec quel soin l'éminent maître de la Sorbonne a observé les influences réciproques des divers courants de pensée médiévale. Son ouvrage sur saint Augustin marque une étape de plus dans cette voie. Il est néanmoins d'avis qu'une sérieuse étude de l'augustinisme est possible sans l'autre, et même conditionne l'autre. Et s'il peut en être ainsi de la philosophie augustinienne qui est en dépendance directe du néo-platonisme, que dire de la spiritualité, qui s'inspire avant tout de l'Écriture, de saint Paul et de saint Jean?

M. Gilson n'a pas estimé qu'une autre lacune signalée par le R. P. Cavallera dans notre livre, l'absence d'une étude sur le mot « contemplation » et ses synonymes, compromît gravement l'exposé ou nuisît à la pénétration. Il déclare même l'ouvrage « indispensable pour ce qui concerne les notions fondamentales de Sagesse, de Science et d'Intelligence chez saint Augustin (2) » ; il trouve que, « le premier », nous avons « défini clairement et exploré le domaine » de « la contemplation augustienne ». Il veut bien ajouter, et nous lui en sommes infiniment reconnaissant,

(1) *Ibid.*, p. 1.

(2) *Op. cit.*, p. 317. Dans notre travail, l'éminent auteur ne trouve de « douteux qu'un essai de conciliation entre l'exemplarisme augustinien et la théorie thomiste de la connaissance » (ch. VI). Cet essai serait en effet des plus douteux si nous l'avions tenté, mais il n'en est rien. Nous avons plutôt établi que, selon saint Augustin, la connaissance par la sagesse, ayant pour unique fondement l'exemplarisme appliqué aux idées, est indépendante de la théorie de la connaissance de saint Thomas, bien que celui-ci, d'ailleurs, ne contredise pas la doctrine de saint Augustin et même la favorise. A dessein, nous nous étions contenté de signaler cet aspect philosophique de la doctrine sans le développer, afin de maintenir notre étude sur le terrain de la spiritualité. Ainsi s'explique sans doute cette méprise de M. Gilson, qui, du reste, a fort bien aperçu le caractère accessoire du point discuté et ne juge pas l'ensemble compromis par là. Nous aurions aimé trouver chez d'autres cette réserve.

que ces pages l'ont aidé à mieux comprendre S. Augustin et qu'elles éclairent même cette littérature médiévale (1), qu'il connaît cependant si bien, témoin l'ouvrage si riche et séduisant qu'il a écrit sur la philosophie de S. Bonaventure. Il a, ici même, en une belle page que nous tenons à citer (2), admirablement montré le caractère complexe de la pensée augustinienne. Le R. P. Cavallera nous semble oublier cette complexité quand il déclare que nous sommes porté à « restreindre beaucoup trop » la « contemplation purement philosophique ». Il faudrait d'abord prouver que celle-ci a eu dans la pensée de l'évêque d'Hippone la part importante que l'on suppose. Dès son premier chapitre, M. Gilson s'inscrit en faux contre cette hypothèse, quand il insiste sur l'aspect moral et même mystique de la spéculation augustinienne. C'est pour avoir négligé cet aspect fondamental de l'augustinisme, croyons-nous, que le P. Cavallera trouve aussi que nous adaptons au sujet des développements qui lui sont étrangers. Comme d'ailleurs

(1) *Op. cit.*, p. 239.

(2) « Puisque son point de départ est la foi, l'intelligence relève essentiellement de la grâce et, telle qu'Augustin la conçoit, les théologiens modernes la classeraient sans doute parmi les dons du Saint-Esprit. Toutefois, surnaturelle dans son origine et sa nature, l'intelligence produit dans l'ordre naturel des effets observables. A sa lumière, des connaissances que la raison seule n'aurait pu acquérir lui deviennent accessibles ; par là naît et se constitue un ordre de certitudes que la raison ne peut que reconnaître pour siennes, puisque c'est elle qui les produit et dont elle a pourtant claire conscience de ne pas être la cause suffisante, puisqu'elle ne peut atteindre aucune science des choses divines, à moins que Dieu ne la lui enseigne. Tel est l'ordre que l'on a justement nommé celui de la « contemplation augustinienne », où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude. Les pages consacrées par Augustin à la méditation de ces problèmes sont les plus belles qu'il ait écrites et vibrent d'une joie mystique dont, même si l'on y pouvait réussir, il y aurait une sorte d'impiété à contrefaire l'accent ; l'histoire des idées doit se borner, ici, à des tâches plus modestes et marquer seulement les étapes de ces élévations où la réflexion philosophique se mue spontanément en prière pour y trouver son ultime approfondissement. » *Op. cit.*, p. 239-240.

il n'apporte aucune raison particulière, on nous permettra de ne pas insister (1).

Le critique, pour justifier son jugement d'ensemble, s'était promis d'énumérer « quelques points faciles à contrôler ». Ils peuvent être tels en effet quand on se contente d'une certaine *matérialité*; ils le sont beaucoup moins quand on a le souci de se mettre au vrai point de vue de l'auteur. C'est à cette seule condition cependant que des critiques peuvent être justes. Telle est, avec les inexactitudes de principe ou de fait que nous avons signalées, la raison de la formule « assertions erronées » que nous avions employée.

A la suite de sa défense, le R. P. Cavallera s'excuse auprès de ses lecteurs d'avoir insisté : « Je leur devais, dit-il, de montrer dans le détail que je n'abuse point de leur confiance. » Pas un mot, pensons-nous, de notre note n'était de nature à provoquer un tel soupçon. Malgré d'incontestables divergences de vues sur des points importants, spécialement touchant la méthode, il y a eu entre nous des malentendus (2). La note du R. Père a pu en lever quelques-uns. Nous voudrions que celle-ci achevât de dissiper ceux qui restent encore.

F. Cayré,
des Augustins de l'Assomption.

(1) Nous tenons cependant à déclarer inexacte la formule « adaptation » employée pour désigner l'ensemble de notre ouvrage. La partie analytique n'est pas une adaptation, et ce mot est trop tendancieux pour désigner les applications de la partie synthétique.

(2) C'est par suite d'un pur malentendu, pensons-nous, que le R. P. s'est étonné de nous voir résumer sa critique générale dans la formule « thèse à priori ». Puisqu'il rejetait « l'ensemble » de l'ouvrage, c'est bien la thèse entière qui était en question. D'autre part, il lui reprochait, et il le répète, un défaut d'objectivité. Une étude qui n'est pas objective, pour nous, est subjective, et une étude subjective est celle qui s'inspire de théories préconçues, de vues *a priori*. Nous ne nous doutions pas que de telles équivalences pouvaient être mises en doute.

Philosophie de la Prière

M. Bremond vient d'inaugurer une série d'études et documents, en marge de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*. Le premier volume a pour titre : *Introduction à la philosophie de la prière*. C'est une introduction à la manière de M. Bremond. On n'y trouve pas, non plus que dans la *Métaphysique des Saints*, la moindre trace de l'austérité scolastique que sembleraient promettre — ou faire redouter — ces titres savants. L'auteur de *la Provence mystique*, de *l'Apologie pour Fénelon*, et de... *l'Abbé Tempête* reste toujours semblable à lui-même, celui dont M. Calvet écrit :

Henri Bremond est notre grand prestidigitateur des lettres. Il change en or tout ce qu'il touche. Une information abondante et exacte, beaucoup de noms et de références, qui sont les souvenirs d'une longue enquête et donnent confiance, des citations nombreuses et bien choisies qui extraient du livre un peu rébarbatif le miel et les sourires, une sensibilité religieuse et esthétique qui là-dessus s'échauffe, déborde et vient jusqu'à nous par une force peu commune de contagion, une bonne humeur provençale qui jette sur toutes choses un sourire bon enfant et nous accroche, pour nous divertir, à de jolies astuces extraites d'un sac à malices toujours bien garni, une langue simple, vive, ailée, qui soulève les plus lourdes pensées et leur communique une vraie jeunesse. On ne se lasse pas de suivre un pareil guide dans son pèlerinage de découverte.

Deux parties. La première : « définitions, distinctions, discussions », — vraiment, notre « académicien » ne veut pas nous laisser oublier qu'il fut aussi nourri de ce que Cajétan appelle le « lait péripatéticien » —, reproduit 1° le chapitre où l'auteur, en tête de la *Métaphysique des Saints*,

essayait de définir la prière, 2° le mémoire *Ascèse et Prière*, publié en 1927 dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, mais augmenté ici de notes et commentaires nouveaux, 3° la réponse aux critiques formulées contre ce mémoire dans la *Revue d'ascétique et mystique*, déjà publiée à part sous ce titre : *Le P. Cavallera et la philosophie de la prière*.

La seconde partie rassemble de précieux textes. Nicole, l'anti-mystique Nicole, contribue à élaborer, par une *critique des activités intellectuelles*, la philosophie bremondienne de la prière ; le P. Grou, en exposant les rapports entre la *Prière et la grâce sanctifiante* ; les PP. Quarré et Guilloré, en comparant *l'adhérence unitive et les activités d'ascèse* (on pense bien que les titres sont de l'anthologiste et non des auteurs à qui les textes sont empruntés) ; le P. Bourgoing, par d'admirables *directions et avis*.

Il faut lire et méditer ces pages d'or. M. Bremond mérite toute notre reconnaissance pour les avoir choisies et rendues accessibles, après en avoir révélé tant d'autres.

Quant à l' « ascéticisme », dont la première partie du livre fait le procès, nous croyons qu'on est mal fondé à n'y voir qu'un mythe créé de toutes pièces par son imagination provençale. On ne peut contester efficacement la valeur essentielle des critiques qu'il adresse à ses représentants naguère encore triomphants, aujourd'hui forcés à une retraite évidente. En prenant l'offensive vigoureuse et souriante dont ce volume représente, à cette date, le dernier engagement, M. Bremond a été un ouvrier de la victoire des mystiques.

De cette victoire, il parle ainsi, et le mieux du monde. Il vient de rappeler les tentatives isolées qui y préludèrent. Mais bientôt, écrit-il,

> ...la jonction de toutes les troupes mystiques se faisait avec une rapidité significative. *Quelle Jérusalem nouvelle...? D'où lui viennent, de tous côtés...?* Changement décisif. De l'offensive qui lui avait suffi pendant trois siècles, l'adversaire se voyait réduit à la défensive. Pour fendre les illusions ou les extrava-

gances des faux mystiques, brandir l'épouvantail du quiétisme, rien de mieux, mais le moyen de se représenter M. Saudreau, le R.P. Gardeil, le R.P. Peeters, le R.P. Garrigou-Lagrange, le R.P. Joret, le R.P. Cayré et tant d'autres, le R.P. de Grandmaison enfin sous les traits de Molinos ? Et puis, ce faisant, on n'abordait pas le vrai problème. Après avoir beaucoup détruit, il fallait construire. Nous verrons bien. Mais en attendant, la renaissance mystique gagne tous les jours du terrain et l'on peut suivre, de concessions en concessions, la retraite savante de leurs adversaires. Crise donc. Si ce n'en était pas une, si l'ascéticisme ne se sentait pas sérieusement menacé, si l'on ne voyait en moi qu'un malicieux chercheur de querelles, si enfin les témoignages qu'apportent mes gros volumes n'appuyaient pas et si mes essais d'analyse ne rejoignaient pas les conclusions de plus imposants que moi, pense-t-on que le directeur de la *Revue d'Ascétique et de mystique* aurait cru nécessaire de me consacrer tant de pages et si véhémentes?

Nous ne le pensons pas.

Est-ce à dire que nous soyons pleinement d'accord avec M. Bremond? que nous le tenions, non seulement pour le plus passionnant, — il l'est certes, — mais pour le plus sûr des guides dans ce qu'il appelle « le plus beau sujet qui soit au monde » ? C'est une autre question. Nous craignons que son « panmysticisme » n'évite pas suffisamment l'excès opposé à ceux qu'il signale, avec tant de verve et d'entrain, et au fond, tant de sérieux et de conscience. Nous craignons qu'il n'exagère la passivité de la prière en appliquant à toute prière ce qui convient en propre à la prière mystique et qu'il n'explique pas très exactement en quoi consiste la passivité de celle-ci. Justifier ces craintes demanderait de longues citations et une discusion qui excéderaient les limites de cette note.

Glanons seulement quelques propositions qu'il nous est impossible de souscrire sans réserve.

Le couronnement de toute prière, c'est la contemplation mystique au sens fort du mot, mais toute prière, et la plus simple, est orientée confusément vers ce terme, prépare l'anéantissement, et déjà pour si peu que ce soit, le réalise.

La contemplation n'est après tout qu'une des formes de la prière, et toute prière n'est même peut-être, selon des théologiens que je goûte fort, qu'une contemplation ébauchée et fugitive.

La prière n'est pas simple demande. Elle est d'abord prière en soi ou prière pure, puis demande. Pas de demande qui soit prière, aussi longtemps que ce n'est pas le Seigneur qui prie en nous. Cette union au Christ, consciente ou non, c'est l'essence de toute prière véritable. Même quand nous prions « dans le seul but d'implorer... », nous réalisons, à notre insu peut-être, mais enfin nous réalisons, les conditions de toute prière ou bien nous ne prions pas.

Dans toute prière, et non pas seulement dans la haute contemplation, l'homme se laisse faire plus qu'il ne fait ; il reçoit plus qu'il ne donne, ou pour parler plus exactement, tout ce qu'il donne est de recevoir. On est *agi* plus qu'on n'agit.

On disserte sur la prière sans faire état de l'union mystérieuse, active du côté de Dieu, passive de notre part, où se réduit tout ce qui est essentiellement prière dans une prière quelconque.

On a beau dire, cette grâce actuelle nous invite à la prière, elle sonne l'heure de la prière, mais elle ne nous fixe pas en état de prière : elle n'entre pas dans la définition de la prière.

Un gémissement qui, bien que provoqué et aidé par la grâce actuelle, reste encore notre œuvre propre, notre agir, que nous prolongeons ou suspendons à notre gré, ne représente rien d'ineffable, rien qui se dérobe aux analyses de la psychologie commune ; mais dans la prière, c'est l'esprit qui gémit en nous et d'une façon que la psychologie de l'effort est incapable d'expliquer. *Spiritus postulat gemitibus inenarrabilibus.* Répéter les premiers mots de l'oraison dominicale, encore un exercice qui dépend de notre volonté et qui met en branle les mécanismes psychologiques décrits par la philosophie naturelle ; mais, si excellent qu'il soit d'ailleurs et surnaturel en vertu de la grâce qui l'a provoqué, cet exercice purement ascétique ne se transforme en prière que lorsque « l'esprit d'adoption », c'est-à-dire la grâce habituelle, substitue à nos cris impuissants le cri même de l'Esprit.

Tout cela n'est pas bien exact. D'abord, la plus humble prière chrétienne, même si on ne l'explique pas comme M. Bremond et si l'on se refuse à y voir l'ébauche de la contemplation, se dérobe, non seulement comme effet de la grâce actuelle, mais comme acte d'une vertu surnaturelle, aux analyses de la psychologie commune.

Et puis, s'il est vrai que la prière du pécheur n'est pas la prière normale, c'est pourtant déjà une vraie prière, et qui peut obtenir quelque chose de la divine libéralité. S'il est certain que la prière et la demande ne s'identifient pas, il n'est point vrai qu'une demande faite à Dieu ne réalise pas déjà l'essence de la prière sous une de ses formes.

M. Bremond reproche aux « ascéticistes » d'oublier le rôle de la grâce habituelle. Nous ne sommes pas leur avocat. Mais la grâce habituelle n'est pas le principe immédiat de la prière, et la grâce actuelle fait plus que d'en sonner l'heure ou de nous y inviter, elle la fait faire. Mais c'est nous qui la faisons par un acte vital. M. Bremond le sait bien, mais ses formules ne le disent pas parfaitement. Les divines Personnes présentes dans l'âme juste collaborent à sa prière, et l'on ne peut que tomber d'accord avec M. Bremond qui le rappelle, comme avec le P. Valensin qui expliquait naguère excellemment cette mystérieuse collaboration du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Mais c'est l'âme qui prie, et non proprement Dieu en elle. Et cela est vrai, même de la prière la plus passive qui soit, la prière mystique au sens fort du mot.

Nous pensons, avec saint Thomas — dont la théologie précise nous a toujours paru la meilleure disposition à comprendre et à goûter la vérité profonde des textes mystiques — que la prière en soi est un acte de la vertu morale de religion, et non pas un acte de la vertu de charité. M. Bremond, qui insiste dans ce livre, et souvent dans ses « gros volumes », sur le caractère essentiellement religieux de la prière, semble oublier la distinction entre la religion et la charité, confondre ces vertus en identifiant leurs actes, puisqu'il écrit, en termes aussi nets que pos-

sible : « Toute vraie prière est essentiellement un acte d'amour ». Que dans le « bloc concret de la prière chrétienne » se rencontre l'amour, assurément, mais notre auteur veut dire davantage, et tout son effort, dans sa « chasse » à la définition de la prière, tend à dégager de ce bloc concret « ce qui fait que la prière est prière », son constitutif formel. C'est précisément ce qui nous empêche d'admettre sans réserve son affirmation cent fois répétée sous diverses formes. Saint Thomas a pris soin d'introduire ici des distinctions qui s'imposent, qu'il n'est pas permis d'oublier.

Il a nettement marqué (II^{a} II^{ae}, q. 83, a. 5) la distinction irréductible entre la religion, dont la prière est un acte, et les vertus théologales. Et son génial commentateur, le cardinal Cajétan, a écrit : « L'obscurité de ce problème (la distinction entre la religion et les vertus théologales) vient de ce qu'on ne considère pas les actes de la religion formellement, en tant qu'actes de la seule religion, mais comme sous le revêtement des autres vertus. Quand la prière demande Dieu [à Dieu] pour Dieu..., c'est sous l'empire de la charité. Quand elle s'appuie sur le secours divin, c'est sous l'empire de l'espérance. Quand elle s'applique à la contemplation divine, c'est sous la motion de la foi et des dons d'intelligence et de sagesse... Les actes de la vertu de religion, pour autant qu'ils appartiennent précisément à cette vertu, ont pour matière et offrent à Dieu nous-même et ce qui nous appartient. Ainsi, quand nous fléchissons les genoux, nous offrons nos membres, dans leur service même; les actes qui par cette vertu procèdent de l'intelligence (la prière) et de la volonté (dévotion), offrent ces puissances en leur exercice. Et parce que c'est la volonté qui met tout en branle, c'est par elle aussi que nous offrons tout le reste. Quand les actes de religion atteignent Dieu, ils le doivent à d'autres vertus (1).

(1) « Sed obscuritatem in hac re facit quia considerantur actus religionis non formaliter, quatenus religionis solius sunt, sed quasi vestiti ab aliqua alia virtute. Sicut cum oratio petit Deum propter Deum et hujusmodi, imperata a caritate hoc facit; cum innititur divino auxi-

Même dans ma mauvaise traduction ce texte aussi me paraît d'or. Et M. Bremond, qui en a tant lus, tant goûtés, eût gagné à en lire quelques-uns de ce genre avant de livrer à son éditeur son chapitre sur la notion de la prière.

Qu'on le veuille ou non, il est impossible de parler de ces choses avec rigueur et précision, sans recourir, de quelque terme qu'on use, à de vieilles distinctions classiques, comme celle des actes *élicites* et des actes *impérés*.

Si la prière est amour, c'est dans sa cause inspiratrice et son principe moteur. Les rapports de la prière et de l'amour sont même particulièrement étroits. La vertu de religion étant au sommet des vertus morales et venant immédiatement dans l'ordre de dignité après les vertus théologales, est naturellement la plus apte à recevoir leur motion et à accomplir ses actes propres sous leur inspiration, à leur commandement.

Plus la grâce et la charité, avec les autres vertus dont la charité est le lien vivant, grandissent dans une âme, plus la prière de cette âme est, si j'ose dire, imprégnée d'amour. Et déjà le plus humble croyant ne saurait dire sincèrement et parfaitement le *Pater* sans faire en même temps des actes d'amour et de pur amour. C'est le pur amour de Dieu qui inspire les trois premières demandes, et toutes les autres dans leur subordination aux premières (1).

lio, imperata a spe hoc habet; cum contemplationi divinae insistit, a fide et donis intellectus ac sapientiae movetur, et sic de similibus... Actus religionis, pro quanto religionis pure sunt, nos nostraque attingunt ut materiam quam Deo offerunt. Ita quod sicut cum genu flectimus ipso actu membra nostra offerimus eorum officio; ita actibus intellectus et voluntatis ipsas vires offerimus earum officio. Et quia voluntas cetera movet, per ipsam etiam reliqua offerimus. Pro quanto vero quandoque actus religionis ad Deum attingunt, ex alieno hoc sortiuntur. » (Cajetan, in II^{ae} II^{ae}, 83, a. 5. Utrum religio sit virtus theologica.)

(1) Saint Thomas et, après lui, surtout Cajétan ont admirablement montré que la prière du Seigneur met en œuvre les trois vertus théologales, mais tout spécialement la charité. Toute prière suppose un acte de foi en la toute-puissance, un acte d'espérance en la bonté

Cependant autre chose est cet amour, et autre chose la prière qu'il dicte, les demandes qu'il inspire. On appellera prière, oraison, l'ensemble d'actes de foi, d'espérance

secourable de Dieu. C'est vrai surtout de la prière aux sept demandes. Mais ces demandes expriment à Dieu, seul capable de les combler, des désirs qui ne peuvent procéder que de l'amour de charité. Demander la glorification du nom divin, l'avènement du règne de Dieu, l'accomplissement parfait de la divine volonté, implique la suprême bienveillance à l'égard de Dieu, propre à la vertu-reine. Bienveillance charitable à l'égard du prochain aussi, car c'est le bien de l'homme de glorifier Dieu, c'est son bien que Dieu règne en lui, son bien d'accomplir en tout, ponctuellement et toujours, la volonté divine. Le désir qui s'exprime en ces trois demandes révèle donc la vie de l'unique charité s'empressant à accomplir le double précepte qui la concerne : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'amour de nous-même et du prochain pour Dieu inspire aussi et impère les autres demandes : elles ont pour objet les moyens qui assurent notre bien surnaturel et ce bien vient d'être demandé à Dieu par amitié, par amour désintéressé de Dieu pour lui-même. Le désir des biens sollicités de l'Ami pour son ami, pour ses amis à lui et à nous, loin de nuire à l'amitié, en est l'effet nécessaire. Prière pure, pure foi, pure espérance, et pur amour, s'unissent donc dans le *Pater* et concrètement ne font qu'un.

Et c'est pourquoi la prière du Seigneur est un moyen de choix pour entrer avec Dieu et son Christ en intime communion spirituelle. Vouloir que son nom soit sanctifié, c'est communier à la volonté du Père qui nous a créés pour la sanctification de son nom. Vouloir que son règne arrive, c'est entrer dans l'intention du Christ, du Fils de Dieu, incarné précisément pour établir le règne de son Père. Désirer que la volonté de Dieu soit faite et exprimer ce vœu, c'est déclarer explicitement et formellement l'identité de nos vouloirs et des siens : identité qui est la loi de l'amour. Demander pour nous aujourd'hui, notre pain quotidien, c'est implorer cela même qu'il veut donner à notre prière : les moyens temporels du salut, tous désignés dans le plus nécessaire : le pain, et le pain super-substantiel que Jésus est venu nous apporter du ciel : sa chair vivifiante. Implorer le pardon de nos offenses, en invoquant le pardon que nous accordons nous-mêmes, pour son amour, à ceux qui nous ont offensés, c'est aller au devant de l'amour miséricordieux, en imitant ses démarches et sa générosité. Pour nous garder de succomber à la tentation, la grâce est toute prête ; supplier le Père de nous la donner, c'est communier à sa volonté de nous tendre la main pour nous arracher au péril et de nous aider à vaincre. C'est la volonté de Dieu de nous délivrer finalement de tout mal : son Christ est venu pour nous rendre forts

et de charité, d'amoureuse contemplation des saints parvenus aux sommets de l'union mystique, mais, encore une fois, cela ne fait pas que la prière (ni aucun autre acte de la vertu de religion : louange, adoration, sacrifice, etc.) soit essentiellement un acte d'amour. Je n'aurais pas tant insisté sur ce point (il y en aurait d'autres à examiner), si M. Bremond méritait moins de gratitude pour le service qu'il a rendu en travaillant depuis si longtemps à faire connaître les richesses et à répandre le bienfait de la plus magnifique littérature spirituelle qui soit.

St-Maximin.

fr. M.-Benoit Lavaud, O. P.

sous le mal apparent, qui est un vrai bien, si l'amour de l'homme le porte, quand l'amour de Dieu l'envoie.

M. Bremond répète que la prière est « adhérence ». Le mot, cher aux mystiques de l'école bérullienne, est suggéré par la sainte Écriture : « Qui adhaeret Deo unus spiritus est. » En vérité, dire le *Pater* est adhérer à Dieu. C'est pourquoi tous les saints ont profondément goûté la divine prière. Saint Ignace ne fait pas exception. Des trois manières de prier qu'il nous enseigne dans les Exercices, deux consistent à dire le *Notre Père*, soit en s'arrêtant à chaque parole, aussi longtemps que Dieu donne de les savourer (deuxième manière), soit au moins en les récitant très lentement, un mot à chaque respiration (troisième manière).

En nous enseignant le *Pater*, Jésus nous a vraiment exaucé la prière des apôtres : *Domine, doce nos orare*. Ne cherchons pas de meilleure prière. N'opposons pas le *tuum* au *nostrum*. Disons-la tout entière sans craindre d'offenser la pureté de l'amour ni son désintéressement. Elle est tout entière expression de notre adhésion ou adhérence à Dieu, de notre communion à sa volonté. Mais elle reste, formellement prise, en tant que prière, *reduplicative* (M. Bremond use du mot) acte de la seule vertu de religion. C'est du moins ce que nous apprend saint Thomas. Mais ni Chardon, ni Piny, ni aucun maître du pur amour ne disent rien qui s'y oppose. M. Bremond nous répondra peut-être qu'il pense tout à fait comme nous. Mais ce n'est pas précisément ce qu'il écrit.

Pour fixer la terminologie mystique

Réponse de M. l'abbé F.-X. Maquart

Monsieur le Chanoine,

Vous me sollicitez de répondre à l'enquête que vous avez ouverte dans *La Vie Spirituelle* de juin dernier. Jamais l'idée ne me serait venue d'y mettre mon grain de sel si vous ne m'en aviez prié : *non tanti sum nec arrogans ut meam proponam auctoritatem* (1). Aussi bien les réflexions que je vous propose n'ont-elles pas la prétention à l'inédit; elles se bornent à rappeler quelques idées principales qui ne valent que par les raisons qui les appuient : *eatenus dico quatenus reddita ratio testatur* (2).

Je passe rapidement sur les deux premières questions : la contemplation et la contemplation acquise. Je suis pleinement d'accord avec vous, si ce n'est que je préférerais une définition de la contemplation, plus large : celle que vous proposez ne peut s'entendre que de la contemplation infuse, ce qui paraît exclure la contemplation acquise. Je sais bien que vous n'avez guère de sympathie pour cette dernière; pourtant est-il besoin d'éliminer le mot, si, comme vous le pensez, on est d'accord sur la chose que vous définissez si exactement dans la proposition finale de la page 134 ?

C'est sur la question des grâces mystiques que je voudrais insister davantage. Je serai moins optimiste que vous. Autant vous le dire tout net : je ne crois guère à la possibilité d'un accord véritable et profond. Et, soit dit en passant, c'est de là que vient la divergence dans la notion de contemplation dont vous parlez en premier lieu. J'y reviendrai tout à l'heure : comme c'est, à mon sens, une conséquence de la doctrine

(1) Cajetan, in Prol. Sum. Theol.
(2) Ibid.

adoptée sur la nature des grâces mystiques, il vaut mieux réserver momentanément la question.

Au sujet des grâces mystiques je noterai, d'abord, que le désaccord n'est pas dogmatique, mais purement théologique. L'orthodoxie d'aucun écrivain des choses mystiques n'est en cause. Mais il y a, au fond des divergences, une conception différente de la théologie. Certains ne voient dans la théologie que des dogmes et des opinions ; d'autres au contraire attribuent à la théologie un objet formel différent des dogmes (lesquels sont seulement les principes de la théologie), à savoir les conclusions théologiques. Les premiers souscriraient volontiers à cette proposition où le P. Cavallera se déclare « de ceux qui estiment que le dogme importe plus que les opinions même les plus autorisées, et aussi que le dogme suffit et doit suffire, puisqu'il est la parole de Dieu, pour fonder la spiritualité. » Ce qui est l'évidence même et serait admis de tous s'il entendait dire par là que le dogme suffit à titre de principes à la spiritualité. Je l'ai reconnu moi-même (*Vie Spirituelle*, janvier 1927, p. 111). Or dans son esprit il y a autre chose : la théologie, selon le P. Cavallera, n'admettrait les principes métaphysiques qui peuvent être controversés qu'à titre purement accidentel.

Si la science ne se spécifiait point par son objet formel, mais par ses principes, il faudrait lui donner raison, puisqu'ainsi les vérités métaphysiques, qui peuvent entrer comme *mineures* dans le raisonnement théologique, n'auraient plus de rapport essentiel avec l'objet spécificateur de la théologie, qui serait en ce cas le dogme — et pour le dire en passant je n'estime pas les « opinions » plus que le dogme, comme l'insinue le P. Cavallera, puisque je mets le dogme en majeure et les données métaphysiques en mineure : je l'ai dit et je le répète. — Mais une telle conception n'est pas thomiste : saint Thomas enseigne que l'objet formel spécifie les sciences. Dans ce cas les mineures métaphysiques étant avec les majeures (révélées) les causes efficientes des conclusions théologiques — objet formel — ces mineures métaphysiques, qui peuvent être controversées, ont un rapport essentiel (de cause à effet) avec le spécificateur de la théologie, donc un rôle essentiel également en théologie.

Or ceci est de première importance en la présente question. De là vient toute la difficulté d'obtenir l'unanimité entre les

théologiens en ce qui concerne les grâces mystiques. Le désaccord, s'il n'est pas irrémédiable, comme le pensent certains (1), est à coup sûr profond.

Qu'est-ce, en effet, que la théologie spirituelle spéculative, sinon l'étude de la vie de la grâce dans les âmes? Il est évident que, selon la conception de la théologie qu'on adoptera, la doctrine controversée de l'efficacité de la grâce influera ou n'influera pas *directement* sur la théologie spirituelle spéculative. Je dis à dessein *directement*, car s'il est vrai qu'en droit les partisans de la première conception de la théologie ne devraient en tenir aucun compte — puisque la controverse a ses racines profondes dans la métaphysique — pour s'en tenir exclusivement aux données de la révélation et de l'expérience mystique, *en fait* pourtant, la doctrine controversée de l'efficacité de la grâce influe même chez ces théologiens, chez les meilleurs notamment, *indirectement*, car ces théologiens qui sont, sur l'efficacité de la grâce, molinistes, ne pourront pas ne pas interpréter, consciemment ou non, les données de la révélation ou de l'expérience à la lumière de leurs principes molinistes.

Les théologiens thomistes, au contraire, pour qui, unanimement, la science se spécifie par son objet formel, pour qui, par conséquent, les doctrines métaphysiques jouent un rôle *essentiel* dans la théologie, les théologiens thomistes seront influencés directement, eux, par la doctrine de l'efficacité de la grâce.

Or c'est là précisément, à mon sens, ce qui rend si difficile l'accord des théologiens sur la nature des grâces mystiques. Il faudrait en effet l'unanimité sur la nature de la grâce efficace, elle-même commandée par celle du concours divin. Peut-on espérer la voir un jour réalisée?

Rappelons brièvement la connexion entre ces différentes questions.

Selon la doctrine *thomiste* Dieu prédétermine physiquement toutes les actions des créatures : elles ne font rien qui ne soit en même temps, dans sa totalité, de Dieu. La grâce actuelle efficace, qui n'est autre que le concours surnaturel, agit de même façon : elle prédétermine toute action surnaturelle des créatures. Par elle, celles-ci agissent, c'est-à-dire passent de l'acte premier à l'acte second; elle donne l'*agir* surnaturel.

(1) Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1927, p. 217.

Elle est donc *par nature* efficace; dès lors qu'elle est donnée, l'agir est assuré. La volonté humaine ne résistera pas : ses mauvaises dispositions peuvent seulement empêcher la collation de cette grâce.

Au contraire, la théorie *moliniste* du concours implique logiquement une théologie toute différente touchant la nature de la grâce efficace. La volonté dans l'ordre surnaturel doit donner son consentement à la grâce offerte; c'est le consentement qui, de suffisante, rend la grâce efficace : conséquence normale d'une doctrine, où Dieu et l'homme concourent simultanément, comme causes partielles, à l'action.

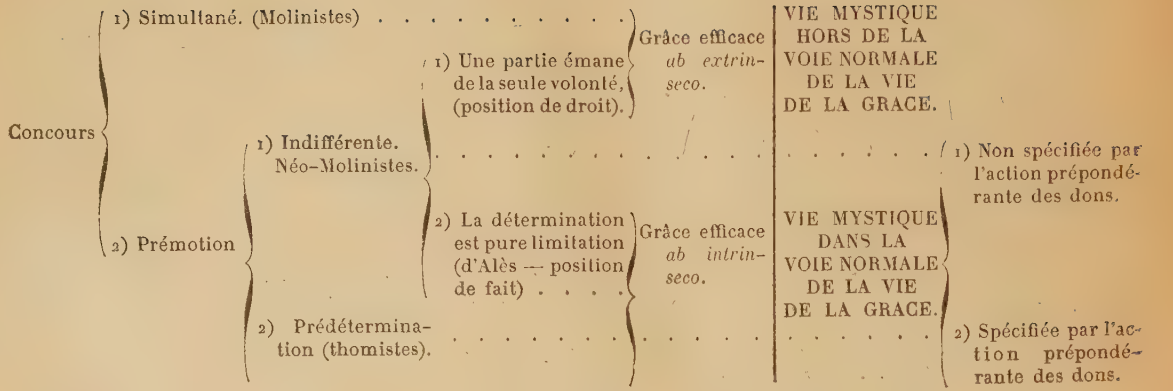
La logique de la doctrine *néo-moliniste* du concours réclamerait également une théologie de la grâce efficace *ab extrinseco*, puisque la prémotion indifférente enseignée par ces théologiens, s'arrêtant en deçà de la détermination par la volonté, en deçà de l'acte second, la volonté étant seule cause de cette détermination, il resterait à faire à celle-ci une partie de l'action dont elle serait la seule cause. Les néo-molinistes sans doute, assez peu logiques en cela, n'admettent pas d'ordinaire que la prémotion indifférente abandonne à la seule volonté une part de l'action, — à savoir la détermination : cette détermination n'est pour eux, comme s'exprime le P. d'Alès, qu'une « ombre d'être », une simple limitation. Ils pensent sauver ainsi, assez illogiquement d'ailleurs, l'universelle causalité de Dieu : en expliquant de la sorte l'action de la volonté sous la prémotion indifférente, on évite de faire des deux principes de l'opération des causes partielles. La grâce dès lors, à moins d'être illogique une seconde fois, devra être intrinsèquement efficace.

Si l'on admet, avec l'école thomiste, l'efficacité intrinsèque de la grâce actuelle, la nature de la vie mystique est facile à expliquer. Comme les théologiens sont unanimes à reconnaître la vie mystique à une certaine passivité vitale de l'âme, les thomistes, cherchant la cause de cette passivité, la trouveront à l'intérieur même du développement de la grâce. Leur doctrine sur l'efficacité de la grâce actuelle les y mène tout droit. Si la grâce est efficace par nature, elle est requise dans tout acte de la vie de la grâce. La grâce sanctifiante et les habitus — vertus et dons — qui l'accompagnent, donnant seulement le pouvoir d'agir surnaturellement, la volonté a besoin d'être mue *in actu secundo* par une grâce actuelle efficace. Au con-

traire, les partisans de la grâce efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire par l'action de la volonté, enseignent, conformément à leur doctrine, que la grâce habituelle et les vertus suffisent. Comment en serait-il autrement? Si la grâce efficace n'est autre que la grâce actuelle suffisante qui donne le *posse agere*, auquel vient s'ajouter la coopération de la volonté, à quiconque possède un habitus infus qui lui donne ce *posse agere*, point n'est besoin d'autre chose que de l'intervention de la volonté pour agir. D'autre part, comme dans la théorie moliniste, c'est de la volonté que provient l'efficace de la grâce, il ne peut y avoir, dans l'économie normale de la vie de la grâce, d'état où l'âme, tout en agissant vitalement, soit passive : la vie mystique s'en trouve exclue.

Seuls les théologiens qui enseignent l'efficacité de la grâce par nature peuvent distinguer dans la vie de la grâce efficace deux phases : l'une où l'âme sous l'influence de la grâce efficace agit comme principe effectif, l'autre où elle est *agie*. L'une est la phase de la vie des vertus; l'autre, celle des dons.

Les néo-molinistes, s'ils admettent cette double phase dans la vie de la grâce, sont obligés néanmoins de recourir à une interprétation des dons en conformité avec leurs principes. La savante interprétation du P. de Guibert en est le type. L'acte fait sous l'influence des dons ne peut être libre, ni méritoire, puisque l'âme est mue vitalement par eux sans qu'elle ait à délibérer (puisque les dons la déterminent). L'acte des dons ne peut donc que préparer les actes des vertus, les seuls libres et méritoires, étant les seuls délibérés. Ainsi donc, les néo-molinistes qui n'admettraient pas l'efficacité intrinsèque de la grâce ne pourraient ni enseigner que la vie mystique appartient à l'ordre normal de la vie de la grâce, ni qu'elle est caractérisée par l'action prépondérante et surhumaine des dons. Ceux qui, au contraire, admettent cette efficacité intrinsèque peuvent enseigner que la vie mystique est dans le développement normal de la grâce, mais ils doivent en tout cas chercher ailleurs que dans les dons le spécificateur de la vie mystique. Où? Grosse difficulté, car l'organisme spirituel ne comporte que les vertus et les dons. Il faudra dès lors demander la solution à l'expérience mystique. En réalité on en trouvera les signes, les effets, mais on n'en atteindra pas la cause. Qu'alors les explications en soient multiples, on ne le comprendra que trop! L'expérience se prête à de si diverses interprétations!


Concours
1) Simultané. (Molinistes)
2) Prémotion
1) Indifférente. Néo-Molinistes.
2) Prédétermination (thomistes).
1) Une partie émane de la seule volonté, (position de droit).
2) La détermination est pure limitation (d'Alès — position de fait)
Grâce efficace *ab extrinseco*.
Grâce efficace *ab intrinseco*.
VIE MYSTIQUE HORS DE LA VOIE NORMALE DE LA VIE DE LA GRACE.
VIE MYSTIQUE DANS LA VOIE NORMALE DE LA VIE DE LA GRACE.
1) Non spécifiée par l'action prépondérante des dons.
2) Spécifiée par l'action prépondérante des dons.

Nous avons résumé, dans le tableau précédant, la connexion logique des diverses positions théologiques qui nous paraissent commander les diverses conceptions des grâces mystiques (1).

Nous nous sommes tenus à dessein à cette connexion logique. Il peut se faire que certains théologiens mystiques n'aient pas toujours été jusqu'où leurs principes les entraînaient normalement. Mais il s'agit moins ici de faire une étude d'histoire où de nombreuses nuances devraient sans doute être introduites, que de montrer brièvement, ainsi qu'il sied à une enquête, le sens profond des divergences, et pourquoi nous ne croyons guère à un accord prochain, sinon de surface.

Si maintenant nous revenons à la question de la contemplation acquise laissée délibérément de côté, il est aisé de comprendre pourquoi les théologiens qui font de la mystique spéculative l'admettent à titre transitoire. Du point de vue spéculatif, philosophique, théorique, ainsi que vous le reconnaissez, elle est possible, car elle est selon l'ordre de nos connaissances acquises qui, d'abord raisonnées, finissent dans une certaine connaissance sans discours : c'est le mode humain. Pourquoi ne se retrouverait-il pas dans l'ordre surnaturel, lorsque l'âme ne vit pas sous l'influence habituelle des dons du Saint-Esprit?

Son caractère transitoire, sa place au confin de la mystique, ne la rendent pas aisément discernable. Disons même qu'elle est *expérimentalement* indiscernable, l'expérience ne pouvant nous en dévoiler les causes, surtout à la limite des deux ordres. Votre peu de sympathie pour la contemplation acquise me paraît tenir, d'une part, à votre préoccupation de n'en pas faire, avec les théologiens de la grâce efficace *ab extrinseco*, le terme de la vie de la grâce, d'autre part au caractère positif de vos études. Sans modifier d'un *iota* les principes spéculatifs, délibérément thomistes, sous-jacents à vos travaux, il vous suffirait, comme les mystiques carmes par exemple, d'en faire une étude spéculative pour vous rallier, avec plus d'allant que vous ne le faites, à la contemplation acquise (2), transition normale à la mystique.

(1) Inutile de parler ici de ceux dont la position n'est commandée par aucun principe théologique mais sont uniquement mus par une peur exagérée de l'illuminisme. La vraie prudence n'a pas de ces craintes.

(2) Si c'est le mot de « contemplation acquise » qui choque certaines

Les Molinistes, en face des données expérimentales de la contemplation infuse, sont bien obligés de se rabattre sur la contemplation acquise comme terme normal de la vie intérieure, puisqu'ils ne peuvent expliquer par leurs principes les faits mystiques purement passifs, tels qu'on les trouve dans les voies avancées de l'oraison. Mais ce n'est pas sans quelque sérieux dommage pour les faits qu'ils interprètent.

Il est temps de terminer ces pages, déjà trop longues. Dans quelle mesure ces réflexions, qui, je le répète, ne visent pas à dire du nouveau, sont-elles justes? Au lecteur de le dire : *correctori ut adjutori gratias ago* (1).

F.-X. MAQUART,
Prof. au Grand Séminaire de Reims.

oreilles, disons — ce qui ne change rien à la doctrine — oraison intuitive acquise.

(1) Cajetan, *ibid.*

L'Évangélisation primitive de la Provence [1]

On sait quelle émotion suscita dans la Provence catholique certain article publié en 1893 par Mgr Duchesne et où l'éminent historien prétendait rejeter dans la légende la belle histoire des saints Lazare, Maximin, Marthe, Marie-Madeleine, des saintes Maries Jacobé et Salomé, à qui la tradition provençale attribuait depuis des siècles la première évangélisation du pays. Il faut croire que cette émotion n'est pas encore apaisée, bien qu'un autre ecclésiastique, mais provençal celui-ci, M. l'abbé Bremond, ait apporté naguère à la thèse de Mgr Duchesne une adhésion éclatante. En effet, M. le chanoine Joseph Escudier publie un gros livre où il s'attache à réfuter les négations de Mgr Duchesne. Il n'est pas possible d'entrer ici dans le vif de la discussion. Toutefois elle pose un problème assez grave : jusqu'à quel point un érudit catholique a-t-il le droit, quand il n'est pas en possession de preuves formelles, — et il semble bien que ce fut le cas ici — de ruiner des traditions respectables, qui ont pour elles non seulement la longueur des siècles, mais encore l'adhésion fervente d'innombrables âmes pieuses? La critique historique est une belle chose, sans doute, — et nécessaire —, mais c'est une belle chose aussi que la tradition d'une province, et M. Escudier a été bien inspiré de reproduire à la fin de son volume quelques strophes de cet immortel poème de *Mireille*, celles justement où Mistral raconte l'histoire des saintes Maries. Je me suis laissé dire que Mgr Duchesne n'entendait rien à la poésie; mais que penser de M. l'abbé Bremond? En tout cas les Provençaux fidèles seront désormais bien fournis d'arguments solides, et j'aime à croire — M. Escudier ne me contredira certainement pas sur ce point — qu'il a été beaucoup pardonné à Mgr Duchesne et qu'il sera beaucoup pardonné à M. l'abbé Bremond en considération des autres services qu'ils ont rendus à l'Église.

JACQUES MADAULE.

(1) Joseph Escudier, *L'Évangélisation primitive de la Provence. Examen des preuves de l'apostolat et de la mort des saints Lazare, Maximin, Marthe, Marie-Madeleine, les Saintes Maries Jacobé et Salomé en ce pays.* 1 vol. de XXIV-249 pages, Toulon, 1929, Maison Sainte-Jeanne-d'Arc.

Notes bibliographiques

1. — Principes généraux de la vie spirituelle.

J. Bittremieux : *Justitia originalis et gratia sanctificans.* Doctrina Cajetani. — Eph. Theol. Lov., VI, p. 633-654.

Bl. Beraza, S. J. : *Tractatus de virtutibus infusis.* Cursus theologicus Oniensis. — Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1929. In-4°, XXVIII-814 p.

Boskovic : *Gratia sanctificans.* — Duhovni Zivot (Zagreb), t. I, fasc. 2.

Boskovic : *Vita supernaturalis.* — Duhovni Zivot (Zagreb), t. I, 1929, fasc. 1.

P. Broch : *La preparación moral para la fe* (à suivre). — Cienc. tomista, mars 1929, p. 188-206.

F. Cuttaz : *Le juste ou les précieux effets de la grâce sanctifiante.* Précis dogmatique, ascétique et mystique. — Annecy, librairie Gaudillière, 1929. In-8, 248 p.

J. Heeringckx, O. F. M. : *De theologiae spiritualis studio* (continuatio, continuabitur). — Anton., IV, p. 303-336.

L. Lehu, O. P. : *A propos de la règle de moralité.* — Rev. scienc. phil. théol., XVIII, p. 449-466.

R. G. Meyer, S. J. : *La scienza dei Santi.* Versione italiana del A. Sinibaldi. 3 éd. — Roma, Desclée, 1929. In-12, 240 p.

Louis Meylau : *Une philosophie de la vie spirituelle : le pluralisme moral.* — Rev. de théol. et de phil., 1929, pp. 40-50.

Analyse de l'ouvrage de M. F. Adler « La conduite de la vie, esquisse d'une morale théorique et pratique fondée sur l'idéal spirituel ».

J. Naulaerts : *Utrum identificanda sit gratia nostra cum gratia Christi.* — Coll. Mechl. III, 1929, p. 422-425.

Nicholas of Cusa : *The vision of God.* Transl. by E. G. Salter, with an Introduction by E. Underhill. — London, Deut. 1928, in-12, XXX-130 p.

D. Parodi : *Les bases psychologiques de la vie morale.* — Paris, Alcan, 1928, in-12, VIII-155 p.

G. Patricolo Majo : *Imputabilità e Responsabilità.* — Roma, « Studium », 1928, in-8, 131 p.

Peraucho : *La fe luz de las almas.* — La Vida Sobrenat., XVIII, p. 84-88.

Redelga : *Trámites de la vida espiritual.* — Vida Sobren., XVIII, p. 287-293.

A. Teixidor, S. J. : *De ratione formali amicitiae Dei in homine justo non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda.* — Analecta sacra Tarraconensia, V, 1-30. — La grâce appartient au fondement propre et prochain de l'amitié avec Dieu; elle doit donc entrer dans le constitutif formel de cette amitié, et non pas la seule vertu de charité. Thèse appuyée sur les textes de saint Thomas, contre Keller, dans son étude parue dans *Xenia thomistica*, Roma, 1925.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P. : *Béatitude et désir naturel.* — Rev. scienc. phil. théol., XVIII, 1929, p. 193-222.

II. — Ascétisme. Vie morale et religieuse.

Arnaud d'Agnel et Dr d'Espinay : *Le scrupule. Comment le prévenir? Comment le guérir?* — Paris, Téqui, 1929, in-8, 300 p.

B. Capelle, O. S. B. : *Le prêtre et la liturgie.* — La liturgie catholique, 1, Louvain, Mont-César, 1929, in-12, 16 p.

Ch. Chauzier : *Ma vie de fils adoptif de Dieu.* — Paris, Téqui, 1929, 4 vol. in-32, XIII-351, 377, 393, 396 p.

Come il popolo ritorna a Dio. 1909-1929. L'Opera dei Ritiri e le leghe di perseveranza in Roma in 20 anni di vita. — Roma, via degli Astalli, 16-17, 1929, in-8, 113 p.

W. Cremers : *Die Katholische Aktion.* — Regensburg, Manz, 1929, in-8, VIII-200 p.

K. Cruysberghs : *De imperfectione, quid sit et utrum sit peccatum.* — Collect. Mechl. III, 1929, p. 425-429. — Deux opinions. I. *De soi* l'imperfection n'est pas péché, puisqu'elle n'est pas une omission de la loi, mais d'un conseil ou d'une bonne ins-

piration. L'imperfection peut être péché *par accident*, en raison du motif mauvais qui fait omettre ce conseil ou cette bonne inspiration. — II. L'imperfection *positive* et *délibérée* est de soi *peccamineuse* : elle consiste dans le choix d'un moindre bien au mépris d'un bien meilleur auquel nous étions prochainement disposés; or cette préférence du *moindre bien*, dans le concret, est contraire à la raison, et par conséquent elle est péché. — L'A. expose les arguments des deux sentences, et conclut que la seconde seule est en accord avec les principes de saint Thomas.

E. Dubowy : *Die Magdeburger Tagung für Exerzitien-Organisation.* — Theol. prackt. Quartalschr., LXXXII, p. 467-479.

Mère Élisabeth de la Croix, C. D. : *Sept retraites*, précédées d'une notice biographique sur « La disciple du Crucifié ». — 1re série, Paris, Lethielleux, 2e éd., 1929, in-12, XVI-360 p.

La formazione dei laïci all'apostolato. — Civ. cat. A. 80, III, p. 243-249.

L. Goedssels : *La question du nudisme.* — Bull. de la Soc. méd. belge de St-Luc, VII, p. 62-66.

E. Graf, O. S. B. : *The Preist's Devotion to the Holy Ghost.* — Hom. Past. Rev. XXIX, p. 968-973.

K. Handloss : *Des Priesters Höflickkeit.* — Wien, Fromme, 1929, in-12, p. 92.

J. S. M. : *El sacerdote eucaristico.* — Vida Sobrenat. XVIII, p. 101-108.

J. L. Jansen, C. SS. R. : *Visitatio SSmi Sacramenti.* — Ned. Kath. Stem. XXIX, 1929, p. 130-137.

J. de Jonge : *Rapports entre la vertu d'espérance et la prière.* — Collect. Mechl. III, p. 429-433.

P. Lumbreras, O. P. : *De sensualitatis peccato.* — Div. Thom. (Plac.), XXXII, 1929, p. 225-240.

H. Mayer : *Katechetik.* Theorie des Religionsunterrichtes für Volks. — Freiburg, Herder, 1928, in-4°, X-200 p.

F. Meyer, O. F. M. : *Helps to purety.* A frank yet reverent instruction on the intimate matters of personal life for adolescents girls. — Cincinnati, S. Francis Book shop, 1929, in-8, VII-91 p.

F. Meyer, O.F.M. : *Safeguards of Chastety*. A frank, yet reverent instruction on the intimate matters of personal life for young men. — Cincinnati, S. Francis Book shop, 1929, in-8, VII-91 p.

E. Neveut, C.M. : *Études sur la grâce. La pratique de la vertu.* — Divus Thomas (Piacenza), 1929, pp. 241-266. — Secours divins nécessaires à la pratique de la vertu : avec le secours seul de la grâce habituelle le juste ne peut pas persévérer toute sa vie; il ne peut pas même pratiquer un seul acte de vertu sans la motion actuelle de la grâce.

E. Neveut, C.M. : *L'absolution change-t-elle les dispositions psychologiques du pénitent? Est-il impossible au pécheur, tant qu'il demeure dans son péché, d'avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance?* — Divus Thomas (Piacenza), mars 1929, pp. 160-166.

H.-D. Noble, O.P. : *La responsabilité passionnelle.* — Rev. scienc. phil. théol., XVIII, p. 432-448.

R. Plus : *La notion saine de l'amour.* — Rev. apol., XLIX, p. 439-455.

J. Rappe : *De la perfection sacerdotale.* — Rev. ecclés. Liége, XX, p. 388-391.

J. Rappe : *Difficultés du chrétien et aide à lui apporter.* — Rev. eccl. Liége, XX, 1929, p. 363-368.

E. Roman : *Psicologia de la vida erotica.* — Criterion, V, p. 181-204.

P. Tiberghien : *Pureté et pudeur.* — Le prêtre et la famille, IV, 1928, p. 160-163; V, p. 4-6.

J.K. Scharp : *The Priest's Supernatural Motives and Ideals.* — Eccles. Rev., LXXX, p. 561-572.

K. Schjelderup : *Die Askese.* Ein religionspsychologische Untersuchung. — Berlin, de Gruyter, 1928, in-8, 249 p.

G. Schlössinger : *Meditationes de sanctis ordinibus pro exercitiis spiritualibus juxta pontificale romanum.* — Taurini, Marietti, 1929, in-12, XII-420 p.

F. Steffen : *Zur Problem der katholischen Aktion.* — Danzig, West preussischer Verlag, 1929, in-8, 56 p.

P. M. Sulamitis : *A las almas probadas por el sufrimiento y la adversidad.* — Vida sobrenat. XVIII, p. 309-311.

C. Spicq, O. P. : *La malice propre du péché d'hérésie.* — Divus Thomas (Piacenza), mars 1929, p. 143-156.

L. Vervaeck : *La responsabilité des toxicomanes.* — Bul. de la soc. méd. belge de St-Luc, VII, 1929, p. 69-93. — I. La toxicomanie : définition, intoxiqué et toxicomane; comment on devient toxicomane, l'alcoolisme et les toxicomanies médicamenteuses. — II. La personnalité du toxicomane : sa physiologie, sa psychologie, son sens moral. — III. Conséquences individuelles, familiales et sociales des toxicomanes. La responsabilité des toxicomanes. Le traitement des toxicomanes.

III. — Mystique.

Joseph Anger : *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, d'après les principes et la théologie de saint Thomas. — Paris, Beauchesne, 1929, 508 pp.

Alberdi : *La presencia de Dios.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 217-231.

V. Cathrein, S. J. : *Selbshäuschung.* — Zeitschr. Asz. Myst., IV, p. 158-167. — En quoi consistent les illusions et comment se préserver de leur influence.

P. Galtier : *La sainte Trinité en elle-même et en nous.* — Rev. apol., XLIX, p. 141-153.

W. Köhler : *Scholastik und Mystik.* — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1928, in-8, 64 p.

P. Yves de Mohon, O. M. C. : *Le don de sagesse.* Avec introduction par le P. Théotime de Saint-Just, O. M. C. — Paris, libr. Saint-François, 1929, in-12, 309 p.

P. Pourrat : *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique.* — Rev. apol., XLIX, p. 427-438. — Tous sont appelés au salut, mais tous ne vont pas au ciel par la voie mystique. — Moyens de reconnaître la vocation mystique particulière. Réfutation des arguments en faveur de l'appel universel à la vie mystique selon Gerson.

Th. Verner Moore, O.S.B. : *The mysticism of Father Maréchal.* — Eccl. Rev., LXXXI, 1929, p. 35-46.

A. Stoelen : *Le corps mystique.* — Irénikon, VI, 1929, p. 154-167.

P. M. Sulamitis : *Los frutos del Espíritu Santo.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 89-101.

IV. — Faits extraordinaires et préternaturels.

C. Bayle : *Excursión por el campo teosófico.* Teosofismo y auxiliares en America. — Razon y fe, LXXXVIII, p. 5-13.

Franzmathes : *Der Segen von Konnersreuth.* Grundsätzliches und Geschantes. — Kirnach-Villingen, Verlag der Schulbrüder, 1929, in-8, 124 p.

J. Feldmann : *Okkulte philosophie.* — Paderborn, Schöningh, 1927, in-8, VIII-223 p.

Jesús del Valle : *La V. Antonia Alvarez, cisterciense estigmatizada.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 129-139.

A. Seitz : *Phänomene des Spiritismus.* Band III von « Okkultismus, Wissenschaft und Religion ». — München, Pfeiffer, 1929, in-8, 233 p.

M. Stocks, C. SS. R. : *Het kruismysterie van Konnersreuth.* — Maastricht, V. Aelst, 1929.

R. Teutsch : *L'envoûtement.* — Paris, Peyronnet, 1928, in-16, 88 p. — Études, t. 200, 1929, p. 365.

H. Thurston : *Les sangs miraculeux de Naples* (*traduit par Mgr Boudhinon*). — Rev. apol., 1929, p. 257-269; 526-539; 641-659. — La région de Naples abonde en phénomènes analogues à la liquéfaction du sang de saint Janvier : saint André Avellin, saint Gérard de Majella, et une foule de personnages qui ne sont pas canonisés. — Arguments pour et contre l'authenticité des miracles. — Sur le caractère surnaturel des faits l'A. ne se prononce pas.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).